
El conocimiento existencial es conocimiento práctico. Una interpretación de la tesis kierkegaardiana sobre la subjetividad de la verdad

Existential knowledge is practical knowledge. An interpretation of Kierkegaard's assertion of the subjectivity of truth

MANFRED SVENSSON

Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
Santiago (Chile)
msvensson@uandes.cl

Abstract: Among the most salient features of Kierkegaard's *Postscriptum* is its distinction between objective and subjective knowledge, and the thesis that ethical and ethico-religious knowledge is subjective. The present article seeks to interpret this distinction in a way that preserves this subjective knowledge as actual knowledge. To reach this goal, emphasis is put on the parallels between Kierkegaard's distinction and Aristotle's distinction between theoretical and practical knowledge.

Keywords: Kierkegaard, Aristotle, subjective knowledge, truth, practice.

Resumen: Entre las tesis características del *Postscriptum* de Kierkegaard se encuentra la distinción entre el conocimiento objetivo y el subjetivo, y en concreto la afirmación de que el conocimiento ético y el ético-religioso son subjetivos. El presente artículo busca ofrecer una interpretación de esta posición que salvaguarde el elemento cognitivo de la tesis en cuestión, notando el paralelo entre la distinción kierkegaardiana entre conocimiento objetivo y subjetivo y la aristotélica entre conocimiento teórico y práctico.

Palabras clave: Kierkegaard, Aristóteles, conocimiento subjetivo, verdad, praxis.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2013 / ACEPTADO: MARZO DE 2014

1. INTRODUCCIÓN

Mi objetivo en el presente artículo es ofrecer una interpretación de aquello que en el *Postscriptum* kierkegaardiano es presentado como conocimiento subjetivo. Se trata de algo ocasionalmente presentado por Kierkegaard a través de concisas frases —“la subjetividad es la verdad”—, pero también de aquello que da forma a toda esta obra: el “problema subjetivo” de cómo volverse cristiano. La forma de conocimiento requerida para enfrentar tal problema es distinguida por Kierkegaard (o su pseudónimo Johannes Climacus) del conocimiento objetivo, pero de un modo que se ha prestado para toda clase de interpretaciones, desempeñando además un influyente papel en la recepción popular de la obra del pensador danés. Así, es fácil que a partir de aquí se siga una interpretación que lo sitúe en el orden de un pensamiento simplemente subjetivista. Se trata, asimismo, del tipo de tesis que ha llevado a que Kierkegaard sea alineado con la posterior filosofía existencial, ya que en esta misma obra Kierkegaard identifica lo subjetivo con lo existencial. En contraste con dichas lecturas, se intentará aquí defender la concordancia de la posición kierkegaardiana con una concepción *grosso modo* aristotélica del conocimiento práctico.

Antes de explicar cómo me parece más correcto abordar las tesis kierkegaardianas en este campo, creo oportuno hacer algunas observaciones sobre los dos mencionados modos de leerlo, como subjetivista y como existencialista. Por lo que a lo primero respecta, cabría simplemente decir que si con ello se designa una posición relativista, se trata de algo que Kierkegaard critica en las más diversas formas, aunque su término predilecto sería no “subjetivismo” o “relativismo”, sino “desintegración” (*Fordervethed*)¹. Por lo que a lo segundo respecta, una observación terminológica de carácter menor puede resultar bastante esclarecedora. El existencialismo —en la medida en que quepa hablar de modo unificado sobre un movimiento semejante²— bien puede ser caracterizado por la tesis sartreana de

-
1. NB15:82 / SKS 23, 56. Las obras de Kierkegaard son citadas según *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS, incluyendo las siglas NB y Papir para las obras no publicadas] N. J. CAPPELØRN, J. GARFF y otros (eds.) (G. E. C. Gads Forlag, Copenhagen, 1997-2013).
 2. Al respecto véase R. SOLOMON, *Existentialism* (Oxford University Press, Oxford, 2005); M. TANZER, *On Existentialism* (Wadsworth Publishing, Belmont, CA, 2008).

la precedencia de la existencia respecto de la esencia³. La tesis, como es bien sabido, es presentada en *El existencialismo es un humanismo*, el mismo texto en el que Kierkegaard es invocado como una suerte de precedente para las tesis enarboladas por Sartre⁴. Probablemente se trate del texto más decisivo en el proceso que lleva a la canonización del danés como “padre del existencialismo”. Con todo, aquello que Kierkegaard califica como conocimiento existencial o subjetivo, también lo califica como conocimiento “esencial”: “sólo es esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial. [...] De ahí que sólo el conocimiento ético y el ético-religioso sean conocimiento esencial”⁵. La disyunción entre lo existencial y lo abstracto puede tal vez clarificar lo que Kierkegaard entiende por existencial; no así la disyunción entre existencial y esencial. La centralidad de dicha distinción para el existencialismo, y su irrelevancia para Kierkegaard, es elocuente respecto de la distancia entre nuestro autor y el movimiento del que es tenido por padre.

No es pues extraño que tales interpretaciones del pensamiento moral de Kierkegaard hayan sido criticadas desde muy diversos flancos⁶. Ahora bien, aunque una chata lectura subjetivista es con facilidad desechada por parte de quienes conocen la obra de Kierkegaard, la necesidad de ofrecer una interpretación alternativa constituye naturalmente un desafío aparte. M. G. Piety, quien ha presentado la primera investigación sistemática sobre la epistemología de Kierkegaard, ha hecho mucho en esa dirección⁷. Aquí intento ofrecer una interpretación que en buena medida es compatible con su investigación, pero que a la vez intenta enraizarla mejor en la historia de la filosofía. Lo que intentaré defender es que la más correcta interpretación de las tesis del *Postscriptum* implica entender el conocimiento existencial como conocimiento práctico, pero entendiendo esta expresión no en

3. J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006) 28.

4. *Ibidem* 32.

5. SKS 7, 181.

6. Véase G. STACK, *Kierkegaard's Existential Ethics* (University of Alabama Press, University, Ala., 1977); también J. FERREIRA, *Love's Grateful Striving: a Commentary on Kierkegaard's "Works of Love"* (Oxford University Press, Oxford, 2001).

7. M. G. PIETY, *Ways of Knowing. Kierkegaard's Pluralist Epistemology* (Baylor University Press, Waco, 2010).

el sentido que pudiera darle una filosofía de corte pragmatista, sino en términos de la tradición clásica (expresión cuya inapta generalidad aquí reconozco, pero que ya será especificada).

Para defender tal tesis seguiré los siguientes pasos. En primer lugar, realizaré algunas observaciones sobre la naturaleza del conocimiento práctico en el pensamiento de Sócrates y Aristóteles, así como sobre el conocimiento que Kierkegaard tiene de la obra de éstos. Puede ser pertinente aquí aclarar de antemano que las posiciones de Sócrates y Aristóteles no están siendo identificadas entre sí: exploro los términos generales en que la posición de Kierkegaard pueda ser considerada afín a ambos filósofos griegos, pero me interesa en particular destacar la afinidad con algunos elementos aristotélicos. En segundo lugar, y con dicho trasfondo clásico en mente, voy a abordar algunos de los pasajes pertinentes en el *Postscriptum*, que permiten entender en qué medida el conocimiento existencial de Kierkegaard va en línea con el pensamiento práctico como es entendido por Sócrates y Aristóteles. En tercer lugar, voy a buscar reforzar mi tesis a partir de anotaciones en diversos papeles no publicados por Kierkegaard, pero cercanos al periodo de composición del *Postscriptum*. Desde ya conviene precisar que no se busca aquí establecer una genealogía de las ideas de Kierkegaard sobre el conocimiento práctico, ni se trata de pretender que la rúbrica de aristotélico le calce mejor que otras; se apunta no a influencia ni a identidad, sino a concordancia estructural de algunas ideas kierkegaardianas con las equivalentes de Aristóteles. Esa concordancia se ve avalada además por un conocimiento de Aristóteles por parte de Kierkegaard que suele ser poco notado pero resulta fácilmente documentable: aunque sin extenderse al respecto, Kierkegaard intenta aclarar su posición mediante expresa referencia a la distinción del *De anima* entre *nous theoretikos* y *nous praktikos*⁸. Un hecho tan sencillo como ése justifica que al menos se levante la pregunta por la medida en que desde el lenguaje aristotélico pueda iluminarse la posición de Kierkegaard.

8. SKS 7, 285.

2. SÓCRATES Y ARISTÓTELES

Parto pues por una breve consideración de Sócrates y Aristóteles. Sócrates es, fuera de toda duda, el modelo de filósofo para Kierkegaard⁹. En efecto, con todo lo que hay en la obra de éste de crítica generalizada a la filosofía, hay también momentos en que la crítica es diferenciada, contraponiendo un filosofar antiguo a un filosofar moderno o, más precisamente, un filosofar socrático a un filosofar alemán. Desde luego puede decirse que también eso sigue siendo insuficientemente diferenciado como contraste entre posiciones filosóficas. Pero resulta aquí relevante por los temas en torno a los que suele darse tal contraposición. Porque Sócrates es ensalzado en más de una ocasión por algo tan central como tener una visión ética de la vida. Ahora bien, aunque esto implica que Sócrates está siendo elogiado por poseer conocimiento práctico, hay que recordar que no se trata de uno separado del pensamiento teórico. La tesis socrática de la identidad entre conocimiento y virtud es propia, en efecto, de modelos en que el conocimiento práctico y el teórico son identificados —así ocurre, como consciente vuelta a Sócrates, también en el estoicismo¹⁰—. Pero desde su temprana obra sobre la ironía Kierkegaard está familiarizado con la idea de Sócrates como fundador de la ética¹¹: la socrática es una filosofía que, según la formulación ciceroniana, ha bajado de los cielos a la ciudad, y que por lo mismo se caracteriza por la ausencia de sistematicidad —la ciudad no es un sistema cerrado como lo serían los cielos, tampoco el pensamiento sobre la vida en ella puede por tanto serlo—. Por eso Sócrates emerge en Kierkegaard como contrafigura de Hegel. Lo diagnosticado como problemático en Hegel no es *simpliciter* el carácter sistemático de su filosofía, sino el hecho de que el sistema “está acabado, pero sin tener una ética”¹². No me ocupo aquí de la

9. J. HOWLAND, *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006).

10. A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1982) 60-67.

11. SKS 1, 269.

12. SKS 7, 115.

legitimidad de tal imputación contra la filosofía hegeliana¹³, sino de lo que dice sobre la concepción kierkegaardiana de la racionalidad. Pues este énfasis en que el carácter acabado, cerrado, de un sistema elimina la racionalidad práctica no es algo exclusivo del *Postscriptum*, sino una convicción que Kierkegaard expresa también en otros lugares. Así, en un apunte de 1854 escribe que la ciencia siempre se da de modo retrospectivo, sobre algo acabado: la gramática sólo se eleva a nivel científico al tratar a una lengua muerta¹⁴. Lo que ocurre con la gramática ocurriría también con la religión: sólo muerta, sin el desafío de lo vivo e inacabado, sin el carácter abierto del futuro, puede ser objeto de ciencia sistemática. Pero eso no implica que Kierkegaard rechace la existencia de componentes cognitivos de la ética o la religión; el paralelo con la gramática de una lengua viva indica más bien la existencia de tal componente, pero uno que tiene características similares a las de la *phronēsis* aristotélica, para la cual esta apertura a lo futuro e imprevisto también es esencial¹⁵.

En Aristóteles, en efecto, encontramos no sólo conocimiento práctico, sino uno enfáticamente separado del conocimiento teórico. Se distinguen, de partida, por el significativo hecho de que lo que Aristóteles llama conocimiento práctico no es mera reflexión sobre la praxis, sino conocimiento integrador de la acción. Dicha acción nace de la elección (*prohairesis*), constituida por deseo y razón dirigiéndose a un fin. Aristóteles la caracteriza así como “razón que desea o deseo razonante”¹⁶. Pero el conocimiento teórico y el práctico se distinguen, además, tanto por su objeto como por su fin y su método¹⁷. Un hombre ideal ciertamente podrá poseer los dos tipos de excelencia. Pero, a pesar de esa posible unidad, lo que emerge en Aristóteles es la posibilidad de que exista un conocimiento práctico independiente del teórico. El resultado es que Aristóteles puede concebir, como no lo

13. Al respecto véase P. CRUYGSBERGHS, *Hegel has no Ethics. Climacus' Complaints against Speculative Philosophy*, en J. CAPPELORN Y H. DEUSER (eds.) *Kierkegaard Studies Yearbook 2005* (Walter de Gruyter, Berlín, 2005).

14. NB32:53/SKS26, 155-156.

15. A. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Alber, Freiburg, 1994) 249-285.

16. *EN* VI 2, 1139b 5.

17. *Met.* K 7, 1064a 10-19; *EN* VI 5, 1140b 1-4.

habría podido hacer Platón, que haya alguien que conoce cosas “extraordinarias, admirables, difíciles y divinas”, al que por tanto llamamos “sabio”, pero que al mismo tiempo esa persona “no sabe lo que le conviene”. Tales y Anaxágoras son ejemplos de hombres “sabios, pero no prudentes”¹⁸. Aunque no sea deseable, es posible ser *sophos* sin ser *phronimos*, y viceversa; los dos tipos de excelencia configuran, en efecto, dos géneros de vida distintos, no un ideal de “vida mixta”¹⁹. Tal es la posición de Aristóteles, aunque la recepción posterior de su obra muchas veces haya tendido moderar dicha separación.

Pero invocar a Aristóteles a propósito de Kierkegaard puede parecer mucho más extraño que remitir a Sócrates. En primer lugar, por una sencilla cuestión de talante: Aristóteles parece, en efecto, más alejado que Sócrates de Kierkegaard, pues mientras el primero fácilmente puede parecer un modelo de pensador existencial, Aristóteles para muchos representaría el paradigma de pensador abstracto que Kierkegaard rechaza; ocasionalmente, como en el caso de Hampson, el rechazo de Hegel es visto como coextensivo con un rechazo de Aristóteles²⁰. En segundo lugar, mientras que la terminología socrática tiene cierta presencia en la obra de Kierkegaard, no ocurre así con la aristotélica, y en particular no con la distinción entre conocimiento teórico y práctico. En tercer lugar, precisamente MacIntyre, uno de los autores que ha contribuido de modo sustantivo a la actual rehabilitación de Aristóteles en el campo de la filosofía práctica, ha presentado a Kierkegaard como uno de los principales responsables del decisionismo que en parte caracterizaría a la mentalidad contemporánea y al cual el aristotelismo buscaría superar²¹.

Aquí no me interesa tanto la polémica específica con MacIntyre, cuya interpretación de Kierkegaard ha sido ampliamente discutida²², sino notar que tenemos varios motivos para tomar distancia

18. *EN* VI 1141b 2-7.

19. *EN* X 7, 1177a-b.

20. D. HAMPSON, *Christian Contradictions: The Structure of Lutheran and Catholic Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 2001) 284.

21. A. MACINTYRE, *After Virtue* (Notre Dame University Press, Notre Dame, 1981) 41-50.

22. J. DAVENPORT Y A. RUDD (eds.), *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* (Carus Publishing, Chicago, 2001).

de esta imagen recibida. En primer lugar, cabe notar que si bien Kierkegaard difícilmente se habría hecho llamar aristotélico, Aristóteles es objeto de su ocupación y admiración desde el comienzo de su producción filosófica. Como lo ha documentado Håvard Løkke, a comienzos de la década de 1840 Kierkegaard se había provisto de las obras de Aristóteles en respetables ediciones, entre ellas la edición de Venecia con comentarios de Averroes y la entonces recientemente publicada edición de Bekker. No habiendo una traducción danesa de la *Ética a Nicómaco*, había adquirido la alemana de Christian Garve. Las referencias del propio Kierkegaard a estas ediciones son contadas y, como es usual en él, selectivas; pero por lo mismo son muy reveladoras sobre sus focos de interés²³. De la *Ética a Nicómaco* ofrece, por ejemplo, un brevísimo resumen por capítulos, con observaciones del tipo “libro 8 sobre la amistad, libro 9 sobre la amistad”. En medio de dicha apretada síntesis se explaya, sin embargo, al entrar al libro sexto²⁴. De éste dice no sólo que es “sobre las virtudes intelectuales”, sino que procede a nombrar cada una de éstas. Al ofrecer dicho listado confunde, por cierto, *sōphrosynē* con *phronēsis*, lo que ilustra cuán lejos está de ser un alumno que está rindiendo examen; pero la sola enumeración de estas virtudes, en medio de una síntesis tan apretada de toda la obra, revela un interés claro por el problema de las diversas formas de conocimiento. La única vez, en tanto, que cita la traducción alemana de Garve²⁵, es a propósito de la distinción entre afectos, capacidades y hábitos en *EN* II, 5, un tema estrechamente vinculado con el problema de las formas de conocimiento. De modo que, si bien no podemos hablar de un estudioso de Aristóteles, Kierkegaard es alguien que lo conoce, y que ha puesto cierto interés especial en la división aristotélica de las formas de conocimiento. De ahí no se sigue, desde luego, que Kierkegaard adopte dicha división; pero sí queda constatado que hay de su parte un interés medianamente informado por la misma.

23. H. LØKKE, *Nicomachean Ethics: Ignorance and Relationships*, en J. STEWART Y K. NUN (eds.), *Kierkegaard and the Greek World. Tome II: Aristotle and other Greek Authors* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, volumen 2) (Ashgate, Farnham, 2010).

24. SKS 19, 388-389.

25. SKS 19, 387.

Kierkegaard, por cierto, está además consciente del “desarrollo estrictamente sistemático” del pensamiento de Aristóteles, pero no por ello lo ve como equivalente antiguo de sus propios contemporáneos especulativos. Lo contrasta, por el contrario, con los sistemas filosóficos de su propia época, porque tras las obras del Estagirita uno podría siempre “percibir al pensador sistemático”; además, porque la promesa de pensamiento sistemático aquí efectivamente se cumpliría²⁶. Este reconocimiento respecto de Aristóteles nunca llega a ser un hilo conductor de la obra de Kierkegaard al modo en que lo es su admiración por Sócrates. Sin embargo, es un reconocimiento que se va acentuando con el paso de los años, en parte por llegar a conocer la obra del destacado aristotélico alemán Friedrich Adolf Trendelenburg, quien suele ser calificado por Kierkegaard como un aliado contra la especulación. Los elogios a Trendelenburg remiten directamente a Aristóteles, como puede verse en este pasaje del *Postscriptum*. Trendelenburg es mencionado como

[...] un hombre que piensa de modo sobrio y que afortunadamente ha sido educado por los griegos (¡una rara cualidad en nuestra época!), [...] un hombre que se ha librado a sí mismo y a su pensamiento de cualquier relación con Hegel [...], un hombre que ha preferido contentarse con Aristóteles y con su propio pensamiento²⁷.

Que Aristóteles se encuentre detrás de algunas posiciones de Kierkegaard en esta obra no parece pues nada descabellado. Ese hecho fue visto también por George Stack hace algunas décadas. Pero la evidencia que a Stack en su momento le parecía “circunstancial” y no “explícita”²⁸ es una que a la luz del estado actual de los estudios kierkegaardianos parece más considerable. En un segundo paso, intentaremos mostrar esto con una atención más específica a Kierkegaard.

26. SKS 19, 388.

27. SKS 7, 106.

28. G. STACK, *Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics*, “Journal of the History of Philosophy” 12 (1974) 1.

3. KIERKEGAARD Y EL CONOCIMIENTO EXISTENCIAL

Consideremos ahora la descripción que el mismo Kierkegaard hace de los distintos tipos de conocimiento en el *Postscriptum*. Podemos partir por precisar que el título de esta obra, que suele ser traducido como *Postscriptum no científico a las Migajas Filosóficas*, bien podría ser traducido como *Postscriptum no académico a las Migajas Filosóficas*. El término *videnskabelig*, que usualmente es traducido como *científico*, puede tener la connotación estrecha de nuestra lengua, pero también la más amplia del *wissenschaftlich* alemán. En cualquier caso, los conocimientos “científicos” discutidos en esta obra no se agotan en las ciencias naturales. Éstas, más bien, son sólo excepcionalmente foco de atención; son una parte del conocimiento académico o teórico. La distinción primordial que encontramos en la obra es la que Kierkegaard hace entre conocimiento objetivo y conocimiento subjetivo. Dicha distinción divide, de hecho, la obra en dos: SKS 7, 27-62 para el conocimiento objetivo y 63-559 para el subjetivo. Con conocimiento objetivo, el abordado en la primera sección, se designa en parte el conocimiento histórico —en particular el relativo al cristianismo—, y en parte el conocimiento especulativo. Así lo señala el mismo Kierkegaard hacia el comienzo de esta obra: “Objetivamente considerada —escribe— la verdad puede significar dos cosas. 1) la verdad histórica y 2) la verdad filosófica”²⁹. Por esta última, Kierkegaard entiende expresamente la “verdad eterna”. La consideración objetiva puede pues en parte ser investigación histórica, y en parte, por el contrario, puede coincidir en su objeto con lo que, en terminología aristotélica, investigan la *epistēmē* o *sophia* (aunque Kierkegaard no explicita dicha coincidencia).

Dos realidades que no quedan recogidas por este pensamiento académico u objetivo, son pues la ética y la religión. El conocimiento subjetivo muchas veces es, en efecto, presentado como un “conocimiento ético y ético-religioso”³⁰. Parece relevante aquí notar esta manera peculiar en que Kierkegaard lo describe: no se refiere al “conocimiento ético” y al “conocimiento religioso” como realidades distintas,

29. SKS 7, 29.

30. SKS 7, 181-185.

sino a dos modalidades del ético, una en que lo ético es objeto de consideración independiente, otra en estrecha unión con lo religioso. Al respecto cabe aquí hacer al menos dos observaciones. La primera dice relación con la conocida estructuración del pensamiento de Kierkegaard en torno a tres esferas de existencia, una estética, otra ética y otra religiosa. Este esquema debe ser visto con suma flexibilidad, como bien lo indica esta referencia al conocimiento “ético-religioso”, que parece unir dos de dichas esferas. La segunda observación que cabe hacer dice en cambio relación con el hecho de que, incluso en momentos en que Kierkegaard reconoce dicha unión de lo ético y lo religioso, se muestra consciente de la posibilidad de una consideración independiente del conocimiento ético.

Pero precisamente eso es coincidente con Aristóteles, coincidencia que debe ser probada en mayor detalle. Para hacerlo, atendamos a algunos indicios de que el campo del conocimiento práctico está siendo concebido en términos comparables —si bien no idénticos— a los de Aristóteles. En primer lugar, cabe llamar la atención sobre un hecho que vincula a Kierkegaard no con Aristóteles de modo exclusivo, pero sí con la filosofía antigua en términos más generales, a saber, que el conocimiento subjetivo del que Kierkegaard habla es uno que configura un modo determinado de existir. No sólo se posee este conocimiento, sino que se *es* un “pensador subjetivo”. El resurgir contemporáneo del interés por la filosofía antigua como forma de vida³¹ parece dar aquí la razón a Kierkegaard, quien aborda repetidamente la pérdida moderna de la filosofía como ideal de vida. “En Grecia —escribe— y en general en la juventud de la filosofía, la dificultad era captar lo abstracto, abandonar la existencia, la que continuamente está reintroduciendo lo particular; ahora se da la dificultad opuesta, la de alcanzar la existencia”³². En su obra hay por lo demás conciencia de que la situación que enfrenta es específicamente moderna no sólo en el sentido de estar de por medio la filosofía de este periodo, sino ciertas condiciones sociológicas relevantes: “la amplitud de los cono-

31. P. HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Fondo de Cultura Económica, México, 2002); P. HADOT, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson* (Alpha Decay, Barcelona, 2009).

32. SKS 7, 302.

cimientos ha llevado a que se olvide qué significa existir”³³. Contra dicho olvido se levanta el modelo de pensador subjetivo defendido en el *Postscriptum*. Éste, como señalé, puede ser visto como genéricamente antiguo, pero hay un sentido en que puede notarse cierta filiación aristotélica, a saber, que en el *Postscriptum* los dos tipos de conocimiento parecen corresponder a dos géneros de vida. Eso se corresponde con Aristóteles, y no podría corresponderse con otros pensadores antiguos, en los que la ausencia de una distinción entre conocimiento teórico y práctico tiene como corolario un ideal unificado de vida, como el de rey-filósofo. Con todo, tal coincidencia no pasa por una remisión expresa de Kierkegaard a Aristóteles.

En segundo lugar, y esto sí lo acerca de un modo más específico a Aristóteles, cabe nombrar el vínculo de este conocimiento con la decisión. Hay quienes leen a Kierkegaard como un decisionista, y si es leído así desde luego estamos ante un obstáculo más que ante un punto que lo acerque a Aristóteles. Pero incluso en aquella obra que MacIntyre utiliza para hacer plausible dicha lectura de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, encontramos un combinado énfasis en elección y continuidad, que parece muy afín al espíritu de la *Ética a Nicómaco*. Así, el pseudónimo “juez Guillermo” en la segunda parte de dicha obra, expresamente contrasta su propia ética con la kantiana, mencionando su mayor afinidad con Aristóteles³⁴. En el *Postscriptum*, en tanto, la decisión (*Afgjørelsen*) es presentada como el cruce decisivo desde el modo objetivo de existencia al modo subjetivo³⁵. Las raíces de la reflexión kierkegaardiana sobre la elección son con seguridad variadas, pero al menos una de ellas es la *Ética a Nicómaco*, sobre cuyo libro III hay numerosas anotaciones de diario entre 1842 y 1843³⁶, en particular en torno a las nociones de *prohairesis* y *hekousion*. Pero además de caracterizar el conocimiento subjetivo por su vínculo con la elección, Kierkegaard añade su condición de conocimiento interesado. Esta noción de interés puede sonar menos aristotélica que la de elección, pero bien podría ser vista como el modo kierkegaard-

33. SKS 7, 226.

34. SKS 3, 304.

35. SKS, 7, 29-30

36. SKS 19, 387-388.

diano para expresar la comprensión aristotélica del *telos* de la acción. De hecho, Kierkegaard recurre explícitamente a Aristóteles en el *Postscriptum*, escribiendo hacia la mitad de esta obra que “la abstracción es desinterés, existir, en cambio, exige de parte del existente el máximo de interés. Por tanto, el existente siempre tiene un *telos*, y es de esto que habla Aristóteles cuando dice que el *nous theoretikos* es distinto del *nous praktikos to telei*”³⁷. Esta es la única ocasión en la que Kierkegaard hace expresa esta identidad entre su propia distinción entre conocimiento subjetivo y objetivo, y la aristotélica entre saber teórico y práctico. Pero aunque sea una única vez, la cita es cualquier cosa menos ambigua: el conocimiento subjetivo es interesado, y dicho interés es caracterizado por el tipo de finalidad que distingue al conocimiento práctico del teórico.

En tercer lugar, cabe llamar la atención sobre un punto rara vez considerado como característico de Kierkegaard. Me refiero al hecho de que el tipo de sabio que tiene en mente cuando habla del “pensador subjetivo” es alguien descrito como sometido a las mismas condiciones de aprendizaje que el hombre sencillo. La literatura secundaria sobre Kierkegaard ciertamente ha enfatizado que en su obra madura se dirige cada vez más al “hombre común”³⁸; pero importa precisar que ése no es un camino seguido a modo de ruptura con la tradición sapiencial, sino que se trata de una comprensión específica de lo que constituye sabiduría práctica: “antes que todo, el sabio debe comprender lo mismo que el hombre sencillo (*Eenfoldige*), y sentirse obligado por lo mismo que el sencillo”³⁹. “Si la alta sabiduría puede explicarlo todo, pero no puede responder a una pregunta ingenua, se notará, sin duda, que el mundo anda mal”⁴⁰. No parece descaminado relacionar este énfasis de Kierkegaard en la sencillez con el modo en el que también Aristóteles advierte respecto de las tesis sostenidas por los filósofos sobre materias prácticas. En tales materias, recordemos, el Estagirita invita a reflexionar desde tesis comúnmente sostenidas

37. *De An.* III, 10, 2 en SKS 7, 285.

38. J. BUKDAHL, *Søren Kierkegaard and the Common Man* (Eerdmans, Grand Rapids, 2001).

39. SKS 7, 148.

40. SKS 7, 115.

(*endoxa*)⁴¹, tesis que han sido probadas en la discusión entre sabios. Pero se trata ahí efectivamente de sabios en el sentido práctico, pues las palabras de los filósofos bien pueden ser “palabras vacías”⁴². La verdad en el campo práctico tiene que ser probada “a partir de las obras y la vida”⁴³. Aristóteles desde luego no hace una defensa expresa de la ingenuidad, pero Robert Spaemann ha hecho una apología de cómo en la tradición clásica puede hablarse de la filosofía como “ingenuidad institucionalizada”⁴⁴. Dicha tesis adquiere especial sentido si va de la mano de la distinción aristotélica entre conocimiento teórico y práctico: se convierte así en una tesis respecto de la filosofía práctica, que salvaguarda la posibilidad de que lo sostenido desde la filosofía teórica resulte completamente descabellado para “el hombre de la calle”. Pero tal posición aristotélica cobra además un acento especial al ser postulada, en el caso de Kierkegaard, en tiempo de una filosofía que se entiende a sí misma como una actividad crítica. Porque aquí la defensa de la ingenuidad se vuelve una toma de posición polémica. En cuanto la ingenuidad implique inconciencia, esta conciencia polémica en la defensa de la ingenuidad naturalmente transformará la misma: no es un simple ingenuo el que defiende la ingenuidad, sino que representa un tipo específico de sabiduría. Lo buscado no es cualquier ingenuidad, sino una “filosofía ingenua” (*eenfoldigere Philosophie*), caracterizada por su capacidad de dar cabida a la ética⁴⁵.

4. CONOCIMIENTO PRÁCTICO EN LOS *PAPIRER*

Tras haber considerado algunos pasajes significativos del *Postscriptum*, paso finalmente a reforzar mi tesis desde textos mucho menos conocidos. Como es sabido, una porción importante de la obra de Kierkegaard consiste en variadas anotaciones de lectura, diarios de vida, bosquejos de obras. Entre estos papeles, particularmente en aquellos de composición contemporánea con el *Postscriptum*, hay va-

41. *Top.* I 1, 100a 25-100b 23.

42. *EN* X 9, 1179a 21-22.

43. *EE* VII 3, 1238b 16-19 y 1239a 17-19.

44. R. SPAEMANN, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, “*Philosophisches Jahrbuch*” 81 (1974) 139-142.

45. *SKS* 7, 116.

rios que permiten no sólo confirmar, sino también precisar lo que he expuesto hasta aquí. Para esto quiero centrarme en un importante conjunto de textos de 1847 (un año tras la publicación del *Postscriptum*), cuya organización y extensión es muy distinta de las usuales anotaciones breves en un diario de vida. Dicho año Kierkegaard planificó ofrecer una serie de doce lecciones —presumiblemente en la Universidad de Copenhague—, bajo el título de “Dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa” (*Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelser Dialektik*)⁴⁶. Las conferencias no fueron dadas, pero resulta desde luego llamativo que Kierkegaard, a quien podemos considerar como desconectado de la universidad desde la defensa de su tesis de magíster en 1841, considerara siquiera por un momento volver a presentarse ahí. Su desdén por el mundo académico es de sobra conocido, y tras empezar a escribir estas lecciones constata casi de inmediato que “no sirvo para dar lecciones”⁴⁷. Se resigna así a tal vez escribir un libro al respecto, y lo que como resultado tenemos son algunos bosquejos para tal libro y algunas lecciones completas.

Que se trate de lecciones sobre la comunicación, un tema tan típicamente kierkegaardiano, es lo que tal vez ha impedido que estos textos sean vistos como pertinentes para nuestro tema. Pero distintos modos de comunicación obedecen a distintos tipos de conocimiento. Los apuntes conservados parten por describir la época moderna como confundida, y parte de la confusión radica en habernos vuelto “fantásticos” en el campo del conocimiento, por habernos entregado a un puro conocimiento (*rene Viden*)⁴⁸. Pero lo interesante no es esa queja general por la debacle del tiempo presente, sino el diagnóstico más específico: Kierkegaard acusa a la época de una confusión, y las confusiones consisten precisamente en haber dejado de lado alguna distinción. En este caso, la distinción que Kierkegaard tiene en mente, y que menciona en estos apuntes, es la distinción entre arte y ciencia (*Kunst og Videnskab*), con la resultante coloniza-

46. NB:192/SKS 20, 115.

47. NB2:13/SKS 20, 142.

48. *Papir* 365:3/SKS 27, 390.

ción de la ética por parte de la ciencia⁴⁹. Esto puede no sonar muy aristotélico, pues Aristóteles obviamente no diría que la ética, en lugar de ser dirigida por la *epistēmē*, deba estarlo por un arte, una *technē*. Pero recordemos que un uso general del término *ars*, de modo que incluye también la prudencia, se encuentra atestiguado en capítulos importantes de la tradición aristotélica de filosofía práctica⁵⁰. Me parece que aquí estamos no ante una confusión por la que la ética sea vista como una técnica, sino ante ese tipo de uso general de *Kunst*. De hecho, más adelante entre los mismos bosquejos la distinción entre arte y ciencia es repetida con otros términos, por ejemplo como una distinción entre saber y saber hacer (*Viden/Kunnen*) o, cuando ya desciende al problema mismo de la comunicación, como una distinción entre comunicación de capacidad y comunicación de conocimiento (*Kunnens Meddelelse* y *Videns Meddelelse*)⁵¹. Atendiendo a esto y a los pasajes del *Postscriptum* que antes consideré, me parece razonable leer a Kierkegaard como alguien que está ofreciendo un tipo *grosso modo* aristotélico de fundamentación de la ética, con una terminología algo más flexible que el Estagirita, pero no menos preocupado por la distinción entre hábitos intelectuales y la determinación de los que son requeridos para la orientación moral. Así, Kierkegaard juzga no sobre la vida moral moderna, sino sobre la “ciencia moral moderna” como algo que es mero escapismo⁵².

En estos mismos apuntes Kierkegaard vuelve sobre algunos énfasis que ya he mencionado. Es recurrente, por ejemplo, el reconocimiento de que la ética presupone conocimiento, pero uno que no requiere ser transmitido en cuanto conocimiento, pues como tal es poseído por todos. Kierkegaard no niega aquí que haya alguna relación entre el conocimiento y la ética, pero dice que la ética se comporta de modo indiferente respecto del conocimiento; no en el sentido de que prescinda de él, sino de que lo da por supuesto: la ética “presupone

49. *Papir* 365:5/SKS 27, 391-392.

50. A modo de ejemplo puede mencionarse la posición de Tomás de Aquino en H. VELÁZQUEZ (ed.), *Comentario a la Política de Aristóteles* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996) 3-5.

51. *Papir* 371:2/SKS 27, 433.

52. *Papir* 365:5/SKS 27, 393.

que cada persona conoce”⁵³. “La ética no parte con una ignorancia que debe transformarse en conocimiento, sino con un conocimiento que debe transformarse en realización”⁵⁴. En términos aristotélicos, “lo que hay que hacer sabiéndolo, lo aprendemos haciéndolo”⁵⁵.

Pero en estas lecciones de Kierkegaard dicha apelación a un conocimiento universalmente poseído lleva a que, tal como en el *Postscriptum*, sea frecuente la apelación a la ingenuidad. La “confusión de la época moderna” es descrita ya en los primeros borradores como “falta de ingenuidad” (*Naivitet*)⁵⁶, lo que es reforzado en la versión final: “no es madurez —escribe ahí— haber dejado de ser ingenuo o nunca haberlo sido. Es posible conservar la ingenuidad”⁵⁷. Conviene, por cierto, precisar que este trato con el conocimiento moral como algo que puede ser dado por supuesto, no debiera ser leído como un llamado a tratar el conocimiento moral como algo evidente, o como algo que pudiese ser alcanzado en cuanto conocimiento al margen del desarrollo moral concreto dado por la vida práctica. Tal evidencia no mediada de lo moral lo distanciaría en realidad de Aristóteles. Pero Kierkegaard tiene a lo largo de sus obras una recurrente crítica de la mera inmediatez⁵⁸, la que de hecho presenta como rasgo distintivo de lo estético en contraste con lo ético⁵⁹.

Para terminar, vuelvo sobre algo que dejé pendiente antes, la mención del conocimiento “ético” y el “ético-religioso” como cosas distintas. Mencioné esa división a partir del *Postscriptum*, pero, según acabamos de ver, ésta se repite en el título de estas conferencias no publicadas. El motivo por el que esto me interesa es que pareciera constituir una diferencia considerable entre Aristóteles y Kierkegaard. Para Aristóteles, como es bien sabido, la teología se encuentra entre las disciplinas teóricas, mientras que el esfuerzo de Kierkegaard va encaminado a ubicar si no la teología específicamente —de

53. *Papir* 365:5/SKS 27, 392.

54. *Papir* 365:7/SKS 27, 394.

55. *EN* II 1, 1103a32-33. Para la interpretación de este pasaje véase J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo* (UNAM, México, D. F., 2002) 31-57.

56. *Papir* 365:2/SKS 27, 390.

57. *Papir* 366:1/SKS 27, 399.

58. P. CRUYSSBERGHS Y J. TAELS, *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought* (Leuven University Press, Lovaina, 2003).

59. SKS 2, 173-174.

la cual no dice mucho— al menos el grueso de la religión bajo el conocimiento subjetivo, esto es, en términos de Aristóteles, bajo el conocimiento práctico. La comparación en parte es inadecuada, precisamente porque teología y religión no son lo mismo. Con todo, incluso si se tomara las palabras de Kierkegaard sobre el conocimiento religioso como palabras sobre la teología, me parece que su distinción entre lo ético y lo ético-religioso permite mostrar que la diferencia entre ambos autores no es tan considerable. Pues el sentido de la distinción entre lo ético y lo ético-religioso en Kierkegaard es hacer notar que, si bien la educación moral no es transmisión de conocimiento, pues ella descansa más bien sobre un conocimiento que todos poseemos, esta tesis tendría que ser matizada por la existencia de lo ético-religioso. Pues, según escribe en los apuntes para estas conferencias, “cristianamente el hombre como tal no es considerado como alguien que sabe de lo religioso”⁶⁰. Lo que hemos visto antes sobre el conocimiento ético como algo dado por sabido se limita pues a lo puramente ético. La reflexión sobre un campo “ético-religioso”, en cambio, abre a Kierkegaard a la idea de que la formación moral sí puede incluir transmisión de conocimiento: “lo ético es sin más lo generalmente humano, pero la educación religiosa (cristiana) puede partir por transmitir un conocimiento”⁶¹. Aquí hay pues un campo en el que habría lugar a comunicación directa, a transmisión de conocimiento, conocimiento que no es a secas ético, pero sí éticamente relevante. Eso indica que la brecha con Aristóteles no es tan significativa como parecía, pues lo religioso no sería para Kierkegaard tan puramente práctico; pero dicho acercamiento se da porque, por otra parte, la distinción entre conocimiento teórico y práctico no es en Kierkegaard tan radical como en el Estagirita.

5. CONCLUSIONES

He enfatizado a lo largo de este artículo la plausibilidad de leer ciertas tesis de Kierkegaard con la filosofía práctica aristotélica como

60. *Papir* 366:3/SKS 29, 401.

61. *Papir* 366:3/SKS 29, 401.

trasfondo. Similitudes estructurales y algunas referencias específicas a Aristóteles parecen avalar tal lectura. Por lo demás, se trata de algo que evidentemente importa mucho a Kierkegaard, y que saca a colación a propósito de todo tipo de temas: el hecho de que los niños reciban lecciones sobre la naturaleza de la disciplina, en lugar de recibir un simple “no”, es mencionado como un indicio de pérdida del “respeto existencial”, que encontraría amplia equivalencia en la relación de los adultos con la ciencia teológica⁶². El tono antidoctrinal que muchas veces se encuentra en la obra de Kierkegaard podría, pues, en parte recibir una explicación adecuada teniendo en mente que escribe contra lo que percibe como una tendencia a obliterar la distinción entre conocimiento teórico y práctico. Su queja porque al cristianismo “lo han convertido en doctrina” no es, entonces, una negación de que éste posea contenidos doctrinales relevantes, sino un lamento por la ausencia de pensadores que tengan conciencia de tal distinción⁶³. La función de la ignorancia socrática habría, en efecto, sido la de prevenir la confusión entre práctica y doctrina, confusión que lleva a una teoría moral tan extensa como inútil⁶⁴.

Ahora bien, aunque uno considere elevada la plausibilidad de una lectura como la presentada aquí, parece evidente que se trata de un aristotelismo que no sólo se encuentra lejos del texto aristotélico, sino que además se encuentra fuertemente modificado. Dicha modificación está dada por aquellos dos grandes hechos históricos que separan a Kierkegaard de Aristóteles, el cristianismo y la modernidad. El cristianismo parece, en efecto, altamente compatible con algún tipo de distinción entre conocimiento teórico y práctico, pero una menos radical que la aristotélica. Es aristotélico, pero no cristiano, que el conocimiento de Dios no resulte en modo alguno orientador para la praxis; eso explica algunas de las diferencias entre Kierkegaard y Aristóteles. En eso, en efecto, la posición de Kierkegaard no es excepcional, sino un caso que como otros muestra esta distinción entre formas de conocimiento como algo afín al cristianismo, pero solo una vez hechas ciertas modificaciones a la separación aristoté-

62. NB22:86/SKS 24, 149.

63. NB 28:43/SKS 25, 249.

64. NB 33:42/SKS 26, 283.

lica⁶⁵. El contexto moderno, en tanto, explica más bien los puntos en que Kierkegaard no sólo sigue, sino en cierto sentido radicaliza posiciones aristotélicas: en un contexto de aumento progresivamente creciente de conocimiento teórico, en un contexto de comprensión de la filosofía como actividad crítica antes que de admiración, Kierkegaard enfatiza la ingenuidad de un modo compatible con Aristóteles, pero no presente en él con tal intensidad.

Si es correcta tal lectura de Kierkegaard, encontramos en ello una importante guía para la lectura de su obra. El *Postscriptum* se encuentra, en efecto, lleno de contraposiciones entre el conocimiento objetivo y el conocimiento subjetivo, contraposiciones que, leídas del modo aquí propuesto, permiten seguir entendiendo el conocimiento subjetivo como efectivo conocimiento. En efecto, no sólo se vuelve así plausible una lectura no relativista del énfasis kierkegaardiano en la subjetividad de la verdad, sino también de las muchas otras tesis características de su *Postscriptum*. La más alta verdad que un existente puede alcanzar es en dicha obra descrita como “incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada”⁶⁶. En lugar de ver esto como una tesis anticognitivistica —respecto de la religión o respecto del conjunto de nuestra relación con la realidad— más bien correspondería leer tal afirmación como una sobre el conocimiento práctico, de modo que la ahí mencionada “incertidumbre objetiva” pueda leerse como equivalente kierkegaardiano de la imprecisión atribuida por Aristóteles al conocimiento moral, imprecisión que en el Estagirita obviamente es compatible con la tesis de que hay genuino conocimiento moral. En cualquier caso, una lectura decisionista o subjetivista de la obra de Kierkegaard tendrá que enfrentarse a considerables obstáculos⁶⁷.

65. Para el caso de Agustín de Hipona he buscado ilustrar esto en M. SVENSSON, *Theorie und Praxis bei Augustin* (Alber, Freiburg, 2009).

66. SKS 7, 186.

67. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las III Jornadas de Filosofía Cristiana, “Dios y el bien”, en la Universidad Santo Tomás (Santiago de Chile). Agradezco las observaciones de los asistentes, así como las observaciones de mis colegas del Grupo de Investigación en Filosofía Práctica, de la Universidad de los Andes.